

逆・謗・闡提

一

『大無量寿経』の本願文、ならびに本願成就文には、ともに「唯除五逆誹謗正法」という言葉がある。すべての衆生をもれなく往生せしめようという本願、そしてその成就を語る文に、この唯除の語があるということは、文の当面の意味から言っても、ゆゆしきことであると言わねばならない。本願文の「十方衆生」とは、東西南北四維上下のすべての衆生であり、成就文の「諸有衆生」とはあらゆる衆生、また「もろもろの迷いのあり方の衆生」である。そこに、「唯だ五逆と正法を誹謗せん」とをば除く」とあれば、「十方衆生」「諸有衆生」という意味が全うされないことになるのではないか、という問題である。五逆と誹謗正法を除いた十方衆生ということであれば、正確にはすべての衆生ではないことになるわけ

三 明智彰

である。仏の大悲本願は一人をも漏さず、普く一切の衆生を利したもうべしということが、結論的理解であるとしても、その結論にいたるためには、もと本願文とその成就文に唯除された者、すなわち五逆と誹謗正法は何故に、またいかにして往生を得るのかは、人々にとって大きな問題であったに違いない。本願文・成就文の願文によれば、五逆と謗法は決して本願救済の機であってはならないことは明らかである。

この問題について、我々は伝統の七祖、就中曇鸞・善導二師の功績を想起しなければならない。その代表的なものは『論註』八番問答と『観経疏』散善義の下下品釈である。前者では十念念仏、後者では仏の大悲によってこそ五逆・謗法は往生を得るということが示されるのであるが、その叙述の中心は、『大無量寿経』に「唯除五逆誹謗正法」とあるのに、『観無量寿経』では五逆を撰

するとある、その意如何ということであった。そこでは、五逆・謗法の二機が取り扱われてある。

親鸞は、『教行信証』『信巻』抑止文釈に『涅槃經』の「現病品」「梵行品」「迦葉品」からの引用の後、結成勸信して、次に

夫れ諸の大乗に拠るに難化の機を説けり、今『大經』には唯除五逆誹謗正法と言ひ或は唯除造无間惡業誹謗正法及聖人と言へり。『觀經』には五逆の往生を明して謗法を説かず。『涅槃經』には難治の機と病とを説けり。斯れ等の真教云何が思量せんや。(親全

一一八四)

と自ら問を出だし、右の『論註』より七問答(第一問答を除く)と、『散善義』下下品釈、『法事讃』、『往生拾因』を引き、難治の機の救済を明かすが、そこでは、五逆謗法の二機に一闡提を加えて、「難化の三機・難治の三病」として問題にしている。「難化の三機・難治の三病」という見方は、大乘『涅槃經』に出てくるものである。一切衆生悉有仏性、唯除一闡提ということを釈尊入滅の最後説法として宣説するのが『涅槃經』である。

また、引用された『法事讃』には、

仏願力を以て、五逆と十惡と罪滅し生を得しむ、謗

法闡提回心すれば皆往く。(親全二一一九二)

という文がある。さらに溯って『教行信証』の「総序」には、世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まむと欲す。(親全一五)

と明記してあるのである。これは、釈尊出世の所以、その本懷は、「齊しく苦悩の群萌を救済」(「総序」)するということとをさらに徹底して、「正しく逆謗闡提を恵まむと欲す」という「悲」にあると読むべきであろう。「正欲(正しく——欲す)」とは、如来出世の本懷を示すことばだからである。「総序」は『教行信証』全巻を総括し、本書一部の大綱を述べるのであるが、その体系の根源はまさに、「正しく逆謗闡提を恵まむと欲す」ところの如来の大悲であると観なければならぬ。そして、その大悲が最も具体的な形で以て示されるのが、「信巻」の抑止文釈なのである。

親鸞は、右に見られるように、難化の三機を問題にする。そして、この三機が如来の本願救済の機であると言う。『大無量壽經』によれば五逆と謗法の二機のみであるのに、なぜ一闡提を加えて三機として問題にしなればならなかったのか。親鸞は、何をさして一闡提と言ったのか、そこに人間の如何なることを言いあてたのであ

ろうか。

一闍提とは、一般に、*icchantika* の音写語、断善根・信不具足・極欲などと漢訳し、成仏する因を持たぬものとされている。これは辞書の意味であるが、もともと辞書の定義が成立する由縁を考えれば、辞書的理解を以て仏教の経論の語意を決定するという如き浅薄な態度は決してあってはならないことであろう。親鸞の用語の意味は、親鸞の教学の文脈からとらえなければならない。

また、古来、「唯除五逆誹謗正法」の文は釈尊の抑止文と呼ばれてきた。五逆誹法の重罪を犯すことを抑え止めるための釈尊の所説であるという意味である。それ故、「抑止は釈尊の方便なり」(寛如『口伝鈔』第二十段)と言われている。その領解のもととは、善導の『散善義』下下品釈の、「已造業―撰取門、未造業―抑止門」の説である。親鸞は、『尊号真像銘文』の中で、

唯除といふはただのぞくといふことば也。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもぎとををしらせむと也。このふたつのつみのおもぎことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり。

(親全三和文篇―七五)

と述べている。「五逆のつみびとをきらい、誹法のおも

ぎとがをしらせ」て、「このふたつのつみのおもぎことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむ」とするのが、唯除の文の意であると言うのである。抑止の内容は、五逆・誹法の罪を嫌い重罪であると厳しく犯すことを誠めるということである。その限り、五逆・誹法の存在を許すものではない。「唯だ除く」という言葉は厳肅な教言である。決して、「犯しても撰取する」ということをあらかじめ前提にするような考えの介入やそれに基づく行為を許さないのである。それでは、如来抑止の聖意がぼかされてしまうことになりおわるからである。また、これは一切の衆生は「五逆誹法」の身であることを自覚しなければならないと如来の悲心によって示されているということを語るのだろうか。親鸞には、「己が分を思量せよ」という言葉があるが、この「己が分」を或いは人あって「五逆誹法闍提たるわたし」と領解することがあるが、それは、教言の主観的実存的領解や懺悔の表白であるかもしれないが、かえって実は「我が身」とは関係のない告白になりがちではなからうか。たとい、煩惱が身に満ち満ちて、欲も多く、いかり・はらだち・そねみ・ねたむころ多く間なくして臨終の時までとどまらず、きえず、たえず、『一念多念文意』

取意」と感じたり思い知らされたりすることがあったとしても、それを以てただちに自分は「五逆・謗法・闍提」であると言うことは正しくないことである。もともと何故に「五逆・謗法・闍提」ということが経言として吐き出されたのか、を深く思うことがなければ、単なる会通や卑下という慢に頹落することになるのである。「五逆・謗法・闍提」とは、自己反省とか、しばしば多用されているいわゆる「自覚」の内容とは言い難い。至難の事柄である。誠実そうであったり深刻そうであったりという装いを取っても軽々に告白することではないし、ことばのみまねても駄目である。しかも前述の如く、

世雄の悲、正しく逆謗闍提を恵まむと欲す。

と、「総序」に示されているのである。それは何故であるか。我々は、結論だけでなく、その結論にいたるプロセスを重視しなければならないと思うものである。

二

「一闍提」という語の初出は『涅槃經』である。親鸞がこの経に通曉しているということに異論をさしはさむ者はあるまい。主著『教行信証』に『涅槃經』は欠くことのできぬ経であり、非常に大きな役割を果たしている。

親鸞の如来観・衆生観・信心観はよく『涅槃經』をこなしてきた所から得た智見によるということは、先学の多く指摘する所である。また、七祖の道綽以降の四祖は確実に『涅槃經』からものの見方を吸収している。

親鸞の一闍提観に示唆を与えたのは『涅槃經』だが、その『涅槃經』における一闍提の定義なるものは、きわめて多種多様である。破戒者・謗法者・無信・犯四重禁・断善根・五逆・多憍慢者・大欲・無慚愧者等々でありそれを、焦種・必死不可治の人・無瘡・無目・生盲・大竜などにたとえている。要するに「成仏の因をもたぬもの」ということではあるが、あまりに多くのものを一闍提と見做しているのである。『涅槃經』は、仏性を宗とする経であり（道綽『安樂集』、自らの仏性義を明らかにするのに決して相入れぬ者を一闍提と決めつけてまことに厳しく糾弾している。「一切衆生悉有仏性」ということを宣説するために、いわば敵対者として一闍提を掲げ、それを徹底的に批判否定して、以ていよいよ悉有仏性を経是として打ち出しているのである。

しかし親鸞は、一闍提に関する『涅槃經』の所説の総てによったわけでは決していない。一闍提という語で人間の存在のなにごとかを示したのであろう。

親鸞に於て一闡提とは何かを語義の上で具体的に示すものとしてしばしば挙げられるものに次の和讃がある。

五濁増のときいたり

疑謗のともがらおほくして

道俗ともにあひきらい

修するをみてはあたをなす

本願毀滅のともがらは

生盲闡提となづけたり

大地微塵劫をへて

ながく三塗にしづむなり

〔浄土高僧和讃〕親全二和讃篇——一九・傍点筆者

これは、『浄土高僧和讃』の中、善導讃の第二十二・二十三首であるが、この和讃に親鸞は、左訓と左仮名を付している。「毀滅」には、

そしる ほろぼす そしるにとりても わがするほ

ふはまさり またひとのするほふはいやしといふを

くるめちといふなり(同上)

と記し、「生盲闡提」には、

しやうまうはむまるゝよりめしゐたるをいふ ふち

ほうにすへてしんなきをせんたいといふなり(同上)

と記している。「わがする法はまさり、人のする法はい

やし」と言つて「そしりほろぼす」ことが「毀滅」であり、本願を毀滅する輩を「生盲闡提」と名づける。その「生盲闡提」とは、生まるるより盲いたる者(生盲)、「仏法にすべて信なきを闡提というなり」、としているのである。

この和讃は、善導の『法事讃』の文を典拠としている。すなわち、『法事讃』下巻、転経分の結びの

五濁増時多疑謗 道俗相嫌不用聞 見有修行起嗔毒

方便破壊競生怨 如此生盲闡提輩 毀滅頓教永沉淪

超過大地微塵劫 未可得離三塗身(「五濁増の時に多

く疑謗して、道俗相い嫌いて聞くことを用いず、修

行することを見るを見ては嗔毒を起こし、方便破壊

して競いて怨みを結ぶ。かくの如く生盲闡提の輩

らは、頓教を毀滅して永く沉淪す。大地微塵劫を超過すれども、いまだ三塗身を離るることを得ず。〕

(親全九加点篇(4)——七七・同書の訓点により延べ書き)

である。このことばをふまえて親鸞は、建長七年(一二五五年・八十三歳)頃の関東での念仏弾圧に際して門弟たちに次のような書簡を送っている。

そらごとをまふし、ひがごとにふれて、念仏の人々におほせられつけて、念仏をとぐめんと、ところの

領主・地頭・名主の御はからいどものさふらふらんことよくよくやうあるべきことなり。そのゆへは、釈迦如来のみことには、念仏する人をそしめるものをば、「名无限人」といふき、「名无耳人」とおほせおかれたることにさふらふ。善導和尚は「五濁増時多疑謗、道俗相嫌不用聞、見有修行起瞋毒、方便破壞競生怨」とたしかに釈しおかせたまひたり。この世のならひにて念仏をさまたげん人は、そのところの領家・地頭・名主のやうあるべきことにてこそさふらはめ、とかく申すべきにあらず。念仏せんひと、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし不便におもふて、念仏をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべしとこそ、ふるき人はまふされさふらひしか。（消息集略本第四通・親全三書簡篇——三六・広本第九通にあたる。略本消息集第五通、広本第十通にもこの法事讃の文を引く。）

右の「ふるき人」とは、師源空を指す。『西方指南鈔』には、上記の『法事讃』の「見有修行起瞋毒」以下四句を引いて、

この文のころは、浄土をねがひ念仏を行ずるものを見ては瞋をおこし毒心をふうみて、はかり事をめ

ぐらし、やう／＼の方便をなして、念仏の行を破りて、あらそひて怨をなし、これをとがめむとするなり。かくのごとき人は、むまれてよりこのかた、仏法のまなこしひて、仏の種をうしなへる闍提の輩なり。この弥陀の名号をとなえて、ながき生死をたちまちにきりて、常住の極楽に往生すといふ頓教の法をそしりほろぼして、この罪によりて、ながく三惡にしづまむといえるなり。かくのごときの人は、大地微塵劫をすぐとも、むなく三惡道のみをはなるゝ事をうべからずといえるなり。さればさやうに妄語をたくみて申候覧人は、かへりてあはれむべきことなり。（『西方指南鈔』巻下末、「つのとこの三郎殿御返事」親全五輯録篇（2）——三五九・又『西方指南鈔』中末、同上——二〇〇）

という書簡がある。前掲の和讃における「闍提」は、本願念仏の教をそしり怨をなす者、すなわち、本願念仏に対する弾圧者をさすのである。それを、仏法に全く信がない者であるとおさえている。さらに親鸞は、「菩提をうまじき人」①「守屋の臣とおもふべし」②とまで厳しく言っている。

このような、頓教としての仏法本願を毀滅し破壊せん

とする者について、もう一つ注目すべきことがある。建長七年九月二日と推定されている書簡であるが、

領家・地頭・名主のひがごとすればとて、百姓をまどはすことはさふらはぬぞかし。仏法をばやぶる人なし。仏法者のやぶるにたとへたるには、師子の身中のむしのししむらをくらふが如しとさふらへば、念仏者をば仏法者のやぶりさまたげさふらふなり。よく／＼こゝろへたまふべし。（略本御消息集第五通

・広本では第十通の追伸。親全三書簡篇―一四三）

という文がある。「念仏者をやぶりさまたげ」る者は、ほかならぬ「仏法者」である。大地の生活者民衆をまどわすのは、領家・地頭・名主ではなく、「仏法者」こそがそうであるという。この「仏法者」の罪はまことに深い。彼等こそ頓教毀滅の徒輩である。親鸞は、『教行信証』の「後序」に、いわゆる承元の法難の記録をのせて、『教行信証』製作の縁由の一つとしているが、その念仏弾圧が行なわれて、吉水の教団が破壊されていく重要な契機として興福寺学徒の奏達（貞慶作「興福寺奏状」）を特記している。「念仏者を仏法者がやぶりさまたげる」という事実を親鸞はまのあたり体験しているのである。自他共に高徳なる「仏法者」と認める所の「仏法者」が、

その内実は、「仏法に全く信無き」ことを暴露したのが、この念仏弾圧であった。死罪に坐せられた安樂は、後鳥羽院に対して先の善導『法事讃』の文を唱え、六条河原にて高唱念仏の中首切られたと伝えられる。法然をはじめ、親鸞ら門徒は、まさに善導のあのことが、今日実際に証明されたと受け取ったと思われる。そしてその弾圧はまた、真の仏教者であることの証明でもあったのである。親鸞は、この弾圧後

しかればすでに僧に非ず俗に非ず。是の故に禿の字を以て姓とす。

と、自ら「禿」の字を姓とした。「禿」とは、「破戒不護法者」の謂である。事実親鸞は、「破戒不護法者」という罪を問われて流罪となったのであろうが、その「破戒不護法者」を意味する「禿」の字をもって自分の姓としたということは、はたして、自ら破戒不護法者であると認めたということの意味するものであろうか。私は、そう簡単には言えないように思う。

「後序」にあるように、「禿」の字を姓とした理由は、「非僧非俗」という確認の故である。「非僧非俗」とは、人間ではない、ということである。ここで、どのような意味で人間でないのか、が言われなければならないまい。そ

もそも、僧・俗ということは、長い仏教の歴史の中で、きわめて一般に行なわれてきた人間分類である。（今日でも、「僧・俗」ということは、平気で使われている。）人間は、僧か俗しかないというのが従来の（親鸞の時代まで、そして今日も）仏教の常識的見解であるが、親鸞は、その常識的見解とその根拠になっている教理と仏教者とを、はっきりと否定した。それが「非僧非俗」ということである。「非僧非俗」とは、亦僧亦俗とか半僧半俗ということではない。僧と俗との妥協や中和ということではない。僧と俗の両者を否定したものである。それまでの仏教の人間観を否定したのである。念仏弾正の奏状まで出すにいたった「仏法者」の教理実践に立つ人間観から見られた人間ではないということである。僧というあり方の人間・俗というあり方の人間、という分類には、人間はいないのである。^⑥

また、僧と俗ということについて、『尊号真像銘文』に、隆寛の建暦二年三月一日付（源空入滅後三十五日か）の源空讃文がある。その中の「普勧道俗」ということはを親鸞は次のように釈している。

普勧はあまねくすゝむとなり。道俗は道にふたりあり俗にふたりあり。道のふたりは、一には僧、二に

は比丘尼なり。俗にふたり、一には仏法を信じ行ずる男なり。二には仏法を信じ行ずる女也。（親全三和

文篇一〇四）

これによれば、非僧非俗とは、仏法を信じ行ずる者ではないということになる。すなわち、仏法者ではないということを示す。それが「禿」の字である。

この「非僧非俗の故に禿の字を以て姓とする」ことは、「卑謙の詞」というものでは断じてあるまい。百姓をたぶらかす仏法者、本願毀滅の体制御用教学を否定する宣言である。「持戒とは護法以外ない」ということばがあるが、それからすれば、南都北嶺の「仏法者」こそが禿以外の何物でもないのである。自ら禿と名告ったということは、既存の価値観による所の仏法者ではない、ということの意味する。しかるに、弾正した側から言わせれば、吉水教団の方が「破戒破法の邪執の輩」であったに違いない。したがって親鸞が自ら「愚禿」と名告ったことを、卑謙乃至は反省と取る立場も当然あったわけである。承元の大弾正の五年後建暦一年十一月勅免、この時、流罪の俗名藤井の姓を改めて、禿の字を以て奏聞したが、大いに朝廷側がほめたという記事がある。たとえば、『血脈文集』第五には、流罪記録のあとに、

愚禿は、流罪に坐する時、勅免(に)望むの時、藤井の姓を改めて、愚禿の字を以て中納言範光卿をもて勅免をかふらんと、奏聞(を)経るに、範光の卿をはじめとして、諸卿みな愚禿の字にあらためかきて奏聞をふること、めでたくもうしたりとてありき。(親全三書簡篇——一七七・傍点筆者)

とあり。『伝絵』『師弟配流』の段では、『教行信証』の後序のはじめから「五年の居緒を経たり」までを挙げ、法然と親鸞の流罪の時の俗名と配流の地を記した後、次のようにある。

皇帝諱守成号
佐土院

聖代建曆辛未歲子月第七日、岡崎中納言範光卿をもつて、勅免、此時聖人右のごとく、禿字を書て奏聞し給ふに、陛下叡感をくだし、侍臣おほきに褒美す。(親全四言行篇(2)——三二)

朝廷側としては、「愚禿」を改悛の情の表明と理解したのではないかと思われる。もし、「愚禿」の名告りが、「破戒不護法」についての反省の名告りであるなら、親鸞は流刑の地越後では前非を悔いていわゆる「仏法者」や権力者の言う「持戒護法」の生活を送ったはずである。しかし、そうではなかった。流罪勅免の年(建暦元年)の三月三日には、男児(信蓮房)が恵信尼との間に誕生

しているのである。恵信尼消息第五通の末尾がそれを示している。それが、親鸞の真の護法『本願念仏者の具体的生活の一面であったのである。

「愚禿」と言うとき、すぐに『愚禿鈔』冒頭の「賢者の信・愚禿の心」と言っていることで以てしなれば考えられてきた。それは間違いではないであろう。だがしかし、かくのごとき、承元の大弾圧をくぐつての名告りであるということの意味をないがしろにしてそれに目を覆ってはなるまい。弾圧との関わりで言えば、弾圧者は、「諸寺の釈門」も「洛都の儒林」も為政者も、決して自らを「愚人」とは思っていなかったのである。たしかに彼の人々は「非愚」の人であった。就中、「諸寺の釈門」は、その最たる人であったはずである。故に、「百姓をまどわす」人々だった。そこに「愚」と名告る意味は重大である。この「愚」の問題については後日所見を記したい。私は、「聡明・黠慧・利根・能善分別の輩が断善根であり、断善根とは是れ下劣愚鈍の人に非ず」という経のことはが思われてならぬ。

上記の「和讃」などによって、親鸞が、「闡提」という言葉を使う時、それは本願毀滅の輩を指すということ、また、仏法に全く信のないものを意味するということを示

見た。それは、念仏彈圧という具体的事件を縁とする。但し、上に見た和讃や書簡によって一応考える限りである。その念仏彈圧をきっかけとして親鸞は、「愚禿」と名告った。この愚禿の名告りが、『教行信証』をはじめとする親鸞の「頭浄土真実」の生涯の根本姿勢を示す。故に、「本願毀滅の輩は一闡提である。仏法に全く信のないものである。」という強い視点が親鸞にあることを忘れてはならない。

三

『教行信証』で、逆謗闡提について直接説いているのは、「信巻」の難治の機の釈（抑止文釈）である。そこには、「一闡提とは何々である」という形で説かれていないが、ともかく、

夫れ仏難治の機を説きて『涅槃經』に言はく云々

（親全一一五三）

とはじまって行く限り、「信巻」の終わりまでかけて、難治の機について説くことを主題としていることは明らかである。そして、結論は、親鸞の自釈の

（難治の機は）大悲の弘誓を憑み利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す。これを憐愍して療した

もう。喩えば醍醐の妙薬の一切の病を療するがごとし。濁世の庶類穢惡の群生、金剛不壊の真心を求念すべし。本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと。知るべし。（親全一一八三）

である。それは、さらに善導のことばによって、

仏願力を以て五逆と十惡と罪滅し生を得しむ、謗法闡提回心すれば皆往く。（親全一一九二）と、はっきり言い切られる。

親鸞は、本願の唯除の二機に一闡提を加えて難治の機を語る。右の自釈の次に、『大經』の唯除の二機・『觀經』の五逆、『涅槃經』の三機について、「これらの真教云何が解せんや」と問いを出して、『論註』の問答、善導の『散善義』・『法事讃』を以てこたえている。五逆・謗法・闡提の關係は仮に次のように見ることが出来る。「五逆は誹謗正法より生じ、誹謗正法は一闡提から生ずる。一闡提とはこの場合無信である。」と。

『論註』の問答によれば、第三番目に

問うて曰く、何等の相か是れ誹謗正法なるや。（親全

一一八五）

という問いに、

答えていわく、若し无仏法无菩薩法と言わん、かく

の如き等の見もて自ら心に解り、若しは他に從いて其の心を受けて決定するを皆誹謗正法と名づく。

(同上)

と誹謗正法の相を明かす。そして第四に、

問うて曰わく、かくの如き等の計は但だ己れが事なり衆生に於て何の苦惱あればか五逆の重罪にこえんや。(親全一一八六)

と問ひ、それに対して、

答えて曰く、若し諸仏菩薩、世間出世間の善道を説て衆生を教化する者ましまさずば、あに仁義礼智信あることを知らんや。かくの如き世間の一切善法皆断じ出世間の一切賢聖皆滅しなん。汝但だ五逆罪の重たることを知りて五逆罪の正法なきより生ずることを知らず。この故に謗正法の人は其の罪最も重なりと。(同上)

と答えている。私はこの第三・第四の問答をまず、問題解決の手がかりとしたい。この二つを総括すれば、五逆罪は重罪であるが、その五逆罪は、正法なきより生ずる。その正法なしとは、客観的に正法が有るとか無いとかの話ではない。正法を誹謗する者には、正法がないのである。だから、誹謗正法の者にとっては正法がない故に五

逆罪を生ずるといふのである。そこで具体的に誹謗正法とは、どういう相であるかと言えば、仏無し、仏法なし、菩薩なし、菩薩の法なし、という見に決定する者を言うのである。仏や菩薩がなくその教えがないならば、一切の善法や一切の賢聖は滅し世間は五逆罪などの重罪だらけの世になってしまふのである。そのようなことをもたらす誹謗正法の根に、仏なし仏法なし、菩薩なし菩薩の法なしという邪見がある。その邪見は、自分で思いついたり人から教えられたりして生ずるのである。したがって、誹謗正法は「無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法」という邪見に決定することを言い、その邪見は誹謗正法のそのまた根元と言うべきである。ここでは、仮に五逆を果とすれば、誹謗正法は因、邪見は因の因となる。邪見は、五逆の根本因である。以下の『論註』の問答は十念こそ眞実の法との出会いの完成であり、その出会いによって、邪見が完全に翻えされることを説くのではなからうか。この十念は、善知識が方便安慰して実相の法を聞かせて下さることによって生ずる。心の闇が晴れたからである。またこの十念は、無上の信心(本願)と阿弥陀如来の無量の功德の名号に縁って生ずる。そしてこの十念は、無後心無間心すなわち決定の一心を成就する。邪

見は完全に破られるのである。

次には、善導の『散善義』の文によると、本願の唯除とは、五逆・謗法の過を決しておかさない為と言われたことばである。そして犯した場合には摂しないというのではない。また、『観経』下下品に、五逆を摂って謗法を摂らないのは、下下品においては、五逆はすでに造ったので、如来が大悲を発して摂取して往生せしむ。謗法は未だ造らざる業なので、「若し犯したならば往生を得ず」と戒めるのである。だが、謗法罪を已に造ってしまった時には、また大悲もて摂して往生を得しむのである。但し、謗法を行った場合には、摂取して生を得しめたとしても、蓮華の花は開かない。このように言って、謗法を行なわんとする根元になっている根深い邪見を戒めるのであるという趣旨ではないか、と思う。そうであるからこそ、次の『法事讃』引文によれば弥陀の本願によって、人天善悪は皆浄土往生を得て一切の差別がないのである。回向したもう仏願力によって、五逆十惡は罪を滅し生を得させ、仏願力によって謗法闍提は邪見を翻えして必ず皆往生するのである。

『信巻』の結びには、小乗の五逆・大乘の五逆を挙げている。大乘の五逆とは、『薩遮尼乾子經』によって、

一には、塔を破壊して經藏を焚焼する、および三宝の財物を盗用する。

二には、三乗の法を謗りて聖教に非ずと言ふて鄣破留難し隱蔽落藏する。

三には、一切出家の人、若は戒・無戒・破戒のものを打罵し呵責してとがを説き、禁閉し還俗せしめ驅使債調し断命せしむ。

四には、父を殺し母を害し仏身より血を出し和合僧を破し阿羅漢を殺すなり。

五には、謗じて因果なく、長夜に十不善業を行するなり。(親全一一一九二)

と言う。この定義は、五逆を述べながら実は、謗法・闍提を収めているように思う。一・二・三は謗法、積極的に言えば毀謗正法である。承元の彈圧はまさに、一・二・三の事実であった。五は、「真仏土巻」における一闍提(不求因果・悉是邪業)の叙述と近似する。四は、小乗の五逆と一致する。

ひるがえって、難治の機の釈の『涅槃經』の阿闍世について読んで行くと、五逆と謗法の底に、一闍提の問題が潜んでいることが知られる。それは、阿闍世の獲信のことばに端的に示されている。

我今始て伊蘭子より旃檀樹を生ずるを見る。伊蘭子

は我が身是なり。旃檀樹は即ち我が心無根の信なり。

无根とは、我初て如来を恭敬せんことを知らず、法

僧を信ぜず。これを無根と名づく。(親全——一七四)

釈尊に遇い法を聞いた時、父殺しという逆罪におのくばかりであった阿闍世は、「如来を恭敬することを知らず、法僧を信ぜず」という、五逆と謗法を成立させる根源としての「不知」「不信」をはじめて知らされた。この「不知」「不信」は、我が身伊蘭子であった。したがって、「知」「信」という旃檀樹は、我が身にとってはいないものであった。「無根」の「信」とは、「初めより如来を恭敬せんことを知らず、法僧を信ぜ」ざる身に生じた信心である。どのような信心かと言えば、自身をば「初めより如来を恭敬せんことを知らず、法僧を信ぜず」と信知する信心である。

私は、もし、しいて一闍提の意味を「信卷」に求めるとすれば、右の「不信」・『論註』の問答に示された「見」(無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法という見)であると思う。

『教行信証』の専修寺本・西本願寺本では、難治の機

右訓左訓を施しているが、それらの中で、「闍」には

「不具のことばなり」、「提」には「信のことば」(原文

は片仮名)と記している。つまり両本とも「闍提」の意

味を「不具信」としているのである。「板東本」にはこ

のような左訓はないのであるが、とくに「専修寺本」の場合には、親鸞在世中『教行信証』付属を受けた専海の書写であるから、親鸞の指導による左訓であると考えたいのだが、これは確証がない。ただ、親鸞の『涅槃經』身説の記録である『大槃涅槃經要文』に

善男子、一闍は信に名づく、提は不具に名づく。不具

信の故に一闍提と名づく。(親全六写伝篇(2)——一六五)

とあり、『見聞集』所収の『涅槃經』と題する抜き書き集には、

無信の人は一闍提と名づく(親全六写伝篇(2)——一四二)と記されていることが同趣旨であることが領解されるのである。

四

さきに、本願毀滅のともがらを「生盲闍提」と名づけ、「仏法にまったく信のない者」と示されていることを、善導讃の左訓によって見たのであるが、親鸞の和文の著

作で「闍提」の語を記して、その意味を「仏法にまったく信なき者」と言っているのは前述の箇所だけである。

書簡集には「闍提」という言葉は一箇所もない。前述の和讃の典拠になった『法事讃』の文を引いた書簡でも、前半の八句を引いて後の四句を引いていない。つまり「如此生盲闍提輩」以下のことは引用されていないのである。また、建長八年五月二十九日付の、善鸞義絶状（親全三三四〇）にも義絶のことを性信に申し送った同日付の書簡にも、「闍提」の語はない。他の仮名聖教にしても、「闍提」を極めて重罪であると言っているが、破法を闍提というという所はない。破法≡闍提≡無信という叙述は、さきの善導讃のみである。もう一度あの和讃について仔細に考えると、破法≡闍提、闍提≡無信ということとはそれぞれ言うことができて、これは二つの文脈であって、ただちに破法≡闍提≡無信とは言えないようである。破法≡闍提とは、

本願毀滅のともがらは

生盲闍提となづけたり（親全二和讃篇——一九）

ということであるのであり、闍提≡無信とは、「生盲闍提」の左訓

生盲は生るるより盲いたるをいう。仏法にすべて信

なきを闍提というなり。（親全二和讃篇——一九・原文片仮名）

によって言えるのである。和讃の地の文の方は、「本願毀滅のともがらを生盲闍提と名づける」ということで、破法の行為をする者を闍提と名づけるという、いわば行為するものへの命名に関することである。それに対して左訓の方は、地の文の闍提と名づけられる破法の行為は、「仏法にすべて信なき」ことによって起こるという、因についての確認である。ここでは「闍提」という語に、行為と行為の因との二つの意味がこめられているのである。あたかも、『信巻』において、五逆謗法の行為は、「無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法」と解する「見」より生ずるといい、また「我れ初めより如来を恭敬することを知らず、法僧を信ぜず」という「不信」を因としている、という領解と同様のたしかめがされているのである。書簡に、

師をそしり、善知識をかるしめ、同行をもあなづり
なんどしあはせたまふよしき候こそ、あさましく
候へ。すでに謗法の人なり。五逆の人なり。なれむ
つぶべからず。『浄土論』とまふすふみには、かや
うの人は仏法信ずるころのなきよりこのころは

おこるなりと候めり（末灯鈔第二十通・広本では第一通にあたる。親全三書簡篇一一九・傍点筆者）

と示されているのも、五逆・謗法の因として、「仏法信ずる心なし」ということを言うのである。「仏法信ずる心なし」という意味において、一闍提とは、五逆・謗法の因となるのである。

「唯除五逆・誹謗正法」という本願のことばは、より根本的には、「唯だ信無きものを除く」という言葉としておさえられるのである。「信無し」という所に、一切の人間の罪は生ずる。親鸞は、一闍提ということばで「無信」という五逆・謗法の行為をなす人間の根源的事実をおさえたのである。「無信」であるから、「無信」の者の行為はすべて邪業である。

若し身業・口業・意業・取業・求業・後業・解業、かくの如きらの業あれども悉くこれ邪業なり。（『真仏土巻』・親全一―二四一）

何を以ての故に、因果を求めざるが故なり。（同上）と示されている。因果を求めずとは、如来を全く信じないということである。

『涅槃經』によれば、一闍提と決めつけられるものは

非常に多種であり、その叙述は多岐にわたるのであるが、親鸞は、一闍提とは、「無信」であるという一点で以ておさえたのである。ここに親鸞の読経眼がある。それによって、『涅槃經』が信を説く經典であるという位置づけが、親鸞によってなされたことになるのである。

その信とは、人間内の意識としての信とは明瞭に峻別される。あくまで、「無根の信」である。人間意識内には全くない信である。人間意識にもとづいて、わが思うさまにさまざまのことをなすとも、すべて無信の行為である。すべて邪業に直結するのである。それによって人間は自らの呪縛から解放されることは絶対ない。人間意識に立つ行為のすべては、善業悪業あわせて邪業である。人間は自分の意識的になした事柄によって自分が解放されることはない。知らざるを得ない。また、先験的にそれを知っている。この知見は、人間意識の智見ではない、反省というでもない。それこそ真実の智見である。嘘が嘘であると知ることは、真実の智見である。それは人間意識所有の善心ではない。無根の心の底につねに人間を支える真実の善心である。それを、如来はみそなわす。

諸仏世尊諸の衆生において種姓老少中年貧富時節日月星宿工巧下賤僮僕婢使を觀そなはず、唯衆生の

善心有る者を観そなはしたもう。もし善心あれば則
使慈念したもう。(親全一一一六七)

衆生の一切の差別を観そなわさず、善心有るものを観そ
なわしたもう。この善心は、人間関心の善心ではない。
人間関心に立つ行為に破れはてた苦悩の心である。人間
であること自体の他に何のレッテルも貼ることのできな
い裸の人間である。一切の人間が、他の価値を補うこと
なく裸の人間であるということ自体に如来は、絶対の信
をおいているのである。^①それを、如来の願心という。そ
の願心を宣説するために、釈尊はこの五濁惡世に出現さ
れた。

人間の生きてあることの苦悩に、既成の用語を以てあ
てはめた時、苦悩を直視する眼は失われてしまう。親鸞
は、論敵を一闢提と決めつけたり自らを一闢提だとあか
らさまに卑下したりするところに、人間の不信の事実を
見た。信心の智慧による人間の虚偽の剔出は、さらに
「信不具足・聞不具足」の開頭によってなされていく。^②
これまた如来の悲の眼であり、われならぬわれの眼であ
る。裸の人間の眼である。そこに我々は思いをいたさね
ばならない。その眼が、親鸞の真宗仏性論の基底となる
のである。

註

① 「菩提をうまじき人はみな 専修念仏にあたをなす 頓
教毀滅のしるしには 生死の大海きはもなし」(『正像末和
讃』第十四、親全二和讃篇一六五)

② 「つねに仏法を毀謗し 有情の邪見をすゝめしめ 頓教
破壊せむものは 守屋の臣とおもふべし」(『皇太子聖德奉
讃』第七十一、親全二和讃篇一二四七)

③ 四十八卷伝第三十三。(『法然上人全集』二二四)

④ 「破戒不護法者、名禿居士。」(大正蔵12―三八三)「是
禿人輩見有持戒威儀具足清淨比丘護持正法、驅逐令出若殺
若害。」(大正蔵12―三八四)「愚禿」と名告った人として、
親鸞より前には、最澄、聖覚があげられる。

⑤ 「(僧に非ず俗に非ずという)この位置は、『僧である俗
である』というこの二つのものの境い目であり、へある、
なし」という有・無をこえたところに見出される、あるか
なしかの境界なのである。：(中略)：その境い目のある
かないかというそのところに見出される境界が禿の字で
あると私(野間氏)は考えてきているが、それはまた先に
ふれた「四・五寸の白道」なのである。」(野間宏「親鸞」
岩波新書一五七頁)と、野間氏はあるかないかの境い目が
「非僧非俗」であり、その所に見出される境界が禿の位
置であるという。この非僧非俗・愚禿に対する野間氏の理
解には反対である。

⑥ 分類のレッテルがあるだけである。

⑦ 存覚『六要鈔』の解釈等。『歎徳文』また同じ。

⑧ 後序の第一段はもと「奏状文」であったという説がある

(古田武彦氏)。注目すべき説である。この「血脈文集」の記録と蓮如本『歎異抄』の流罪記録をその証の一つとしている。次の『伝絵』の文なども傍証になろう。それにしても「主上臣下背法違義」といい「不考罪科猥坐死罪」といい激越な「奏状」である。これがそのまま奏状文であったかどうか今後我々は検討を要すると思う。

⑨ 「若し身業 口業 意業 取業 後業 解業、かくの如きらの業あれども悉くこれ邪業なり。何を以ての故に、因果を求めざるが故なり」と(親全一一二四一)。また、『大無量寿経』五悪段に、「常に悪を念い、口に常に

悪を言い、身に常に悪を行じて、曾て一善もなし。先聖諸仏の経法を信ぜず、道を行じて度世を得べきことを信ぜず。死して後に神明更りて生ずと信ぜず。善を作りて善を得、悪を為りて悪を得と信ぜず」とある。このような智見も浄土教の祖師達や、親鸞に示唆を与えたにちがいない。

⑩ 前掲「略本御消息集」第四・五通。

⑪ これ仏性である。

⑫ 信不具足・聞不具足については、別の機会に論述する所存である。